

С.В.Комаров

Феноменологическая онтология сознания.

I.

Современная теория познания предполагает принципиально иную эпистему сознания, чем классическая гносеология. В рамках новоевропейской философии проблема сознания (con-science) возникает и формулируется как *гносеологическая* проблема, т.е. проблема познания. Именно это определило то, что сознание рассматривается в ней только *в своей функции отношения к внешнему объекту* и безотносительно к своему собственному *существованию*. Действительно, сущее нами открывается, следовательно, его знанию предшествует его данность. Сознание как данность сущего, как способ доступа к его бытию оказывается тем, что предшествует самой его реальности. Оно оказывается первичной инстанцией, определяющей возможности и гносеологии, и онтологии вещного мира. Отсюда все определения сознания. Во-первых, сознание не есть одна из форм человеческой субъективности, наряду с телесностью, чувственностью, эмоциями, воображением, поступками и т.п.; оно есть всеохватывающая, непосредственно данная и единственно доступная реальность. Все человеческие феномены редуцируются к сознанию, превращаются в феномены сознания, имеют свой сознательный коррелят¹. Во-вторых, это означает, что непосредственное эмпирическое человеческое сознание трактуется как несовершенное, смутное и неотчетливое. А потому, требуется преодоление непосредственной субъективности, эмпиричности, психологической погруженности в чувственность, значит – редукции к чистому сознанию, самосознанию. Из сферы анализа человеческой субъективности исключается не только все, что не имеет сознательного коррелята, а именно – такие формы сознания – безумие и сновидения, которые как раз, поэтому понимаются как маргинальные и патологические. Это означает также, что фактически само эмпирическое сознание также исключается из сферы исследования. С одной стороны, все формы существования эмпирической субъективности – чувственность, телесность, воображение и т.п., рассматриваются через свои сознательные дубликаты, другими словами, они только мыслятся: мышление как инобытие сознания оказывается непосредственной реальностью существования человеческой субъективности². С другой стороны, они рассматриваются только в своей формальной функции отношения к объектам познания. Феномены сознания рассматриваются только как проявление действия механизмов сознания, т.е. в их функциях познания. В-третьих, редукция эмпирической субъективности к чистому сознанию предполагает признание его константности. Механизмы (функции) сознания – созерцание, воображение, рассудок – выявляются как готовые формы. Вопрос о формировании, развитии, историчности сознания не

¹ «...Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что и мыслить». Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 316.

² Поскольку мышление разворачивается как рассуждение, т.е. дискурс, то и язык не рассматривается как особый феномен и редуцируется к мышлению.

ставится³. Переход от бессознательного к сознательному бытию еще может быть поставлен как вопрос о малых перцепциях у Лейбница, но совсем не может быть поставлен как вопрос о пассивном синтезе самого «Я». Кантом, конечно, поставлен вопрос о феноменальности сознания, однако вопрос о становлении самой феноменальности, самой сознательности (читай: субъективности) не может быть поставлен именно из-за гносеологической постановки проблемы⁴. В таком случае основным методом исследования гносеологических явлений оказывается анализ готовых форм сознания, выявленных на основе самонаблюдения. В-четвертых, как известно, именно гносеологическая трактовка сознания оказывается основанием всей эпистемологии науки в ее понимании природы сущего. В самом деле, если сознание оказывается способом доступа к сущему, то вопрос оснований познания бытия трансформируется в вопрос о познании самих этих оснований. Бытие непосредственно присутствует в чистом сознании, сущее непосредственно открывается через формы чистого мышления. Оно оказывается тем магическим кристаллом, в котором бытие дано вместе со знанием о себе. Но это означает, что так понимаемое сознание непосредственно определяет сущее и его онтологические характеристики. Точнее, не само сущее, а то, как оно нами может пониматься. Сущее, которое открывается в формах чистого сознания, оказывается феноменом, коррелятом этого сознания, его тегическим предметом. То бытие, которое описывается в новоевропейской физике, целиком определяется сознанием новоевропейской гносеологии. Кантовское бытие – не бытие само по себе, а мыслимое бытие, когда оно мыслится как независимое от самого мышления. Оно доступно нам лишь в той мере, в какой возможно само сознание. В-пятых, редукция эмпирической субъективности к чистому сознанию и есть акт становления субъекта. Индивид в своих поступках руководствуется волей, воля, в свою очередь, мотивирована чистым самосознанием и сознанием бытия, следовательно, поступки индивида определяются ясным сознанием бытия сущих. Гносеология фундирует этику. Эмпирический индивид становится подлинным субъектом только в случае, если он возвысится до ясного и отчетливого сознания.

Таким образом, в классической гносеологии сознание рассматривается только в своих формальных функциях отношения к познаваемым объектам. Сущее и его бытие есть только гносеологический коррелят и феномен сознания. Собственно проблема субъективности при этом совсем не ставится.

Философия XX века существенным образом меняет понимание феномена сознания. Здесь впервые возникает вопрос о *бытийном статусе* сознания и вообще о человеческой *субъективности* (Endliche Subjektivitat) как таковой. В самом деле, например, замысел фундаментальной онтологии Хайдеггера как раз основывается на том, что проблема субъективности изначально ставится как онтологическая, а не гносеологическая проблема. Он ставит кантовский вопрос о субъективной дедукции как вопрос о субъективности субъекта, т.е. об онтологическом истолковании человеческого бытия⁵. Конечное сущее, *dasein*, и

³ См. рассуждения Локка о врожденных идеях у детей. Локк Дж. Сочинения в 3-х т. Т.1. М.: мысль, 1985. С.103-104.

⁴ Даже в разделе «Дедукция чистых рассудочных понятий» КЧР, где идея апперцепции и рассудочного синтеза чувственных созерцаний требует их онтологического истолкования, они вводятся как простые факты самонаблюдения.

⁵ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С.95. Мы начинаем онтологическую трактовку сознания с Хайдеггера, а не с Гуссерля, потому что у последнего сохраняется еще во многом гносеологическая установка в анализе сознания.

есть субъективность, понятая как феномен *бытия*. Если это так, то собственно сознание (мышление) становится теперь не со-знанием в смысле чистого знания сущности, а знанием при-сутствия, объективным явлением. Оно превращается, во-первых, в один из модусов существования конечного сущего и выступает как объективность. Во-вторых, оно теряет статус привилегированности и рассматривается теперь как частный феномен конечного сущего, наряду с другими его проявлениями – включая и маргинальные формы. Тем самым, нам открывается *полнота* феномена *субъективности*, тождественная онтологической полноте самого бытия конечного сущего *da-sein*. Речь идет не об открытости конечного сущего своему бытию; последняя, как известно, является изначальной онтологической возможностью, но возможностью – неопределенной. Экзистенция есть просвет бытия. *Dasein* всегда открыто своей экзистенции в своей возможности, но фактически оно никак не определено, никак не задано. Поэтому и бытие конечного сущего, т.е. субъективности, есть постоянное экзистирование. Однако здесь речь идет о том, что при этом все феномены субъективности получают свое проявление не как гносеологические корреляты сознания, а наряду с ним, как проявления этого *экзистирования*. Тем не менее, у Хайдеггера все же ставится проблема бытия, а не проблема сознания. Если же нас интересует именно последнее, то необходимо сохранить онтологическую установку и совершить феноменологическое эпохе уже по отношению к самому хайдеггеровскому бытию. В этом случае все феномены экзистирования конечного сущего могут быть истолкованы как бытийствующее сознание. Методом исследования сознания становится *феноменологическая дескрипция*. Сознание при этом открывается не в своих функциях, а в своих онтологических определениях – регионах и модификациях. Именно по такому пути пошла философская мысль XX века в своей *феноменологической онтологии сознания*.

II.

Онтологическое истолкование сознания предполагает следующее. Во-первых, осуществив феноменологическую редукцию, мы можем теперь рассматривать все феномены *бытия* как феномены *сознания*. При этом происходит как бы «нейтрализация» сознания, т.е. исключение «гипостазирования «я»». Феномен *In-der-Welt-sein* при такой онтологической интерпретации становится *Lebenswelt*, т.е. непосредственным бытием субъективности. Но ощущение «я»-йности жизненный мир не теряет, просто оно становится целиком нейтральным, чистым регистрирующим *поверхностным* сознанием. Это предельное состояние субъективности, ее растворенность во внешнем чувстве, точнее сомкнутость внутреннего и внешнего чувства. В этом случае нам открываются *новые регионы субъективности*, неизвестные классической гносеологии.

А). Мы обнаруживаем *вещи*. Однако вещи теперь не выступают как корреляты сознания, что было характерно для классической гносеологии. Вещи теперь сущи сами по себе (ибо сознание нейтрализовано). Всякая вещь имеет чувственные характеристики, которые теперь начинают восприниматься как знаки. При этом вещи теряют свою вещественную глубину и содержание, вместо чувственной ткани они обретают знаковую поверхность и буквально

лучатся смыслом⁶. Каждое значение выступает как маленькое сознание, в котором вещь являет себя. Оно в полном смысле лежит на поверхности вещей, облекает их. В этом смысле вещи сами становятся знаками бытия. Бесконечное вглядывание, вчувствование в вещи открывает все новые и новые слои смыслов их присутствия. Мы можем заново вглядываться в вещи и их комбинации, можем фокусировать свой взгляд и сосредотачиваться на тех или иных особенностях или подробностях вещей и при этом будем обнаруживать, что эти подробности или особенности выступают как узлы смыслов, как их средоточие, лежащее на поверхности самой вещи. Эти складки, сгибы, разрезы самой смысловой реальности⁷. Попытки «разогнуть», «распрямить», «развязать» эти узлы смыслов будут производить все новые слои смысловой «кожи» вещей.

Б). Нам открывается *тело* как особая смысловая реальность. Телесное бытие, габитуалитет также начинает обретать не только чувственные характеристики, но, прежде всего, символическое значение. Поскольку сознание «нейтрализовано», то тело, хотя и является «моим», воспринимается как насыщенное и пропитанное собственными смыслами. Оно репрезентирует телесность как таковую. Однако особенностью такого сознания телесности является то, что она также перестает восприниматься «из глубины», «внутренне»; другими словами – она обладает только поверхностью. «При этом возможно позиционироваться на различных частях и модификациях топоса телесности: кинестетической, визуальной, голосовой (звуковой), осязательной... Любые телесные манипуляции и движения могут восприниматься и быть прочитаны как символические движения. Но всякое «углубление» означает движение по смысловым плоскостям, означает снятие одного смыслового слоя и обнаружение под ним другого. «Нутренность» и «изнанка» здесь открываются только как вывернутые на поверхности явления. Вглядывание и вчувствование не открывает нам сокровенного, но всякий раз тело нам открывается в своей сверхчувственной реальности как лучшее и «облитое» новым смыслом. Поза, жест, письмо, чтение, речь выступают как движение на поверхности, как овнешнение, выбрасывание на поверхность все новые и новые слои смыслов⁸. Это есть чистый и прозрачный смысл телесности как феномена бытия.

В). Среди этих чувственных вещей и телесных манипуляций есть также *люди*. Они наличны своим совместным с нами бытием. Для классической философии они были такими же чувственными явлениями, как и вещи в их телесных характеристиках. Здесь же мы обнаруживаем их, во-первых, как субституты нашего *Lebenswelt*, во-вторых, как обладающие смыслом (мы не можем сказать «для нас», ибо сознание нейтрализовано), в-третьих, обладающие особым смыслом – они обладают Лицом. Мы не просто обнаруживаем в своем мире Других, мы обнаруживаем их взгляд⁹. Лицо есть особый чистый смысл другого и наличия глубины другого. При этом обнаруживается, что человеческое лицо обладает бесконечной возможностью созерцания. Казалось бы, взгляд другого человека и его лицо как смыслы должны обладать теми же

⁶ См.: Делез Ж. М. Пруст и знаки. СПб., 1999.

⁷ См.: Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., Логос, 1998.

⁸ См.: Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С.147-191.

⁹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. С. 380. Кстати, указание на обнаружение другого во взгляде имплицитно указывает на генетическую связь современной теории сознания с классической, ибо по-прежнему доминирующей формой сознания является онтологически истолкованное созерцание и зрение.

характеристиками смысловой реальности, что вещи и тела. Эмоции теперь выступают как обладающие самостоятельным смыслом, прочитываемым в их чувственно-воспринимаемых коррелятах: улыбке, движениях бровей, дрожании губ, покраснением кожи и т.д. Вполне возможно вглядывание в эмоциональную поверхность лица как обладающую самостоятельным значением. Однако лицо как смысловая поверхность кроме чувственной и эмоциональной поверхности обладает еще и «глубиной» взгляда. Кроме складок, пор, ран, отверстий, кожного покрова и их самодвижений в эмоциональном напряжении существует еще и взгляд как особое, несводимое к первым, явление лица. Взгляд порождает особое сознание - сознание Другого. Человеческое лицо не только втягивает нас в этого другого человека, и этого человека в нас, заставляя вживаться в него. Другой вообще есть лицо нас самих, нашей проекции: вживаясь, мы начинаем жить им. В человеческом лице *Mitsein* обретает чувственные формы.

Но дело в том, что «глубина» взгляда порождает и такие модификации лица как *лики* и *маски*. Маски являются самостоятельными агентами существования, участниками нашего *Lebenswelt*. Но суть дела в том, что они ничего не открывают, их сверхчувственная смысловая реальность открывает только отсутствие взгляда или его сокрытие. В этом смысле они выступают как чистые поверхности несобственного существования. Точнее смыслом собственного существования маски является именно небытие; быть маской – значит «не быть лицом»¹⁰. В отличие от масок *лики* являются такими смысловыми поверхностями лица, которые отсылают нас к «глубине», при чем к бесконечной глубине смысла, а именно – Другого как Другого бытия, другой реальности существования. В нем мы «упираемся» не просто в Другого, но в другой мир. В *лице Mitsein* является знаком другого бытия, в нем смысловая нейтральность сознания рвется и обнаруживается горизонт *da-sein*. Можно сказать так: лик есть просвет бытия.

Г). Наконец, сознание собственной телесности открывает в нас еще одну особенность – сознание *собственного лица*. Тело как «вещь», как мы видели, обладает для нас особым смыслом. Однако, всегда остается нередуцируемый кусочек: как бы мы ни были опрокинуты в мир, полностью раствориться в нем и воспринять себя как только феномен мира не удастся. Как показал М.Мерло-Понти, всегда «примешивается» нечто «мое», которое не дает полностью нейтрализовать сознание, не дает удерживаться на поверхности внешнего чувства. Субъективность в дурном смысле нейтрализована, она теперь действительно есть, существует, существует как чистая открытость смыслов созерцаемых вещей, тел, людей, лиц и масок... Однако при этом остается наш *лицевой окаем*, который сразу же нас отсылает к «нашему» лицу, которого мы не можем видеть. Конечно, мы предугадываем и предполагаем, что мы обладаем лицом; у нас особое отношение к «собственному» лицу – оно репрезентирует нас, «отвечая» взгляду другого человека. Можно сомневаться в глубине тела, но есть смысловая глубина лица (которую мы четко сознаем). Мы в центре *Lebenswelt*, мы обнаружили тело, у которого есть лицо, которого мы видеть не можем. В самом деле, уже вопрос о собственном лице опрокидывает меня во внутреннее чувство – в «мое» тело, в «мои» переживания, в мое *cogito*. Однако, на самом деле в этом случае никакого «внутреннего» в этом случае нет, ибо вся субъективность в этом случае на поверхности сознания. Изнанка –

¹⁰ См.: Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб., Наука, 2001. С. 77-83, 98-101.

это вывернутая наружу внутренняя поверхность. Cogito выступает как чистое сознание моего жизненного мира. У Хайдеггера вопрос о субъекте тела и о субъекте лица, о «я» сводится к описанию опыта присутствия, в котором *dasein* понимает себя как конечное сущее. Однако, поскольку у него бытие *dasein* анонимно и неопределенно, то и ответ на вопрос о «я» (Wer?) констатирует полную анонимность, хотя одновременно, снова возвращает нас к вопросу: “кто существует?”, “кто говорит?”. Но, ведь, и у Канта «я» было только формой внутреннего чувства, только *пустой* формой апперцепции. Я – это только феномен тут-бытия¹¹. В этом смысле оно тождественно речи «я здесь» в круге конечного бытия. А поскольку, как мы видели, тут-бытие раскрывается как сущее сознание, т.е. каждый раз раскрывается в вышеописанных феноменах внешнего созерцания, то самосознание как феноменология этого созерцания есть вопрошание-говорение, речь-язык. Я каждый раз задаю вопрос: «кто я?» – и ответом будет неопределенное «тот, кто этот вопрос задает здесь и сейчас и при этом созерцает то-то и то-то». Непосредственно сознание и его инобытие мышление (рассуждение) превращается в эмпирическую речь, а cogito становится языковым мышлением¹².

Во-вторых, благодаря нейтрализации сознания в феноменологической установке нам открываются не только новые регионы сознания, но вообще обнаруживается *его символическая природа*. Сознание есть бытие смысла. Действительно, благодаря нейтрализации сознания, нам открывается смысловая реальность как таковая, тождественная с самой сферой бытия, бессубъектная и обладающая самостоятельным существованием. Смысл впервые предстает как онтологическая реальность. Эта реальность предполагает особый язык и способы ее описания, безотносительно к отдельному индивиду (субъекту описания) и материальным носителям смысла (вещам, телам, лицам и т.д.). Поэтому вполне возможно совершенно «объективное» описание этой реальности и выведение ее законов как особой «онтологии смысла»¹³. Можно рисовать и анализировать особую топографию смысла, его исчисление, рисовать особые пространственные модели, фиксировать его как узлы на особой и своеобразной «метафизической» поверхности. Однако все это возможно только в том случае, если мы забудем о действительной модификации субъективности, благодаря которой только и открывается эта логосфера как сущая. Без этого данная онтология смысла окажется безосновной, и превращается не в описание, а в конструирование смысловых концептов. Дискурс может быть самостоятельным субъектом существования только в том случае, если реальный субъект существования (человек) редуцирован к речи здесь-бытия.

В-третьих, такое онтологическое истолкование сознания предполагает вопрос о *становлении* самого сознания как сущего. Если сознание разворачивается как смысловая реальность *Lebenswelt*, то встает вопрос, говоря языком Гуссерля, о пассивных синтезах, или *генезисе первичных смыслов*. В самом деле, каким образом, складывается сама смысловая реальность сознания?

¹¹ Напомним, что у Хайдеггера вопрос классической гносеологии о том, «кто мыслит?» трансформировался в вопрос о том, «кто говорит?». Говорит всегда вопрошающее тут-бытие, а поскольку тут-бытие раскрывается в своем феномене *Lebenswelt*, то обнаруживается, что субъект тут-бытия и есть говорящий, описывающая созерцаемое во внешнем чувстве речь. – Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 320-321.

¹² См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 508-513.

¹³ См.: Делез Ж. Логика смысла. М., Академия, 1995.

Каким образом обнаруживает внешний мир как “мир” и как “внешний” само сознание? Каким образом, сознание открывается для себя как *cogito*?

Такая постановка вопроса заставляет ввести понятие допредикативного сознания как «бытия в себе» и понять, каким образом происходит *осознание*, т.е. становление самого *cogito* – как «бытия для себя». Фактически, теперь движение к *cogito* есть движение от анонимности феномена *In-der-Welt-sein* к живому персонифицированному бытию. Это означает феноменологическое изменение познавательной установки, а именно, во-первых, отказ от нейтрализации сознания и обнаружение *cogito* в «вещах». Фактически это означает «оптический» эффект *понимания* того, что вещи и их смысловая поверхность являются феноменами сознания. Это ни в коем случае не означает возврат к спекуляциям классической гносеологии, но открытие известного ей тождества мышления и любых феноменов сознания. Операционально это выступает как расфокусирование сознания и интеллектуальная «добавка» к феноменологическому созерцанию: нейтрализованное сознание сопровождается *пониманием* явлений как явлений нейтрализованного *сознания*¹⁴. Однако это означает, что *cogito* уже открыто, реализовано в нас. Поэтому, во-вторых, необходимо экзистенциальное истолкование *cogito*, когда мы феноменологически понимаем его как *волевое движение*. Допредикативное *cogito*, неэксплицированное сознание, сознание, которое есть бытие-в-себе, есть волевая энергия самой жизни, есть в самом опыте мышления открывающийся экстаз бытия. Иначе говоря, персональная воля как модус сознания открывается *мне* как открытая возможность самой *моей* субъективности (понятой, однако, как объективное, бытийственное явление). Другими словами, обнаружение *cogito* «в вещах» и его одновременное схватывание как моего сознания, как живой воли есть *полное экзистенциальное обращение сознания*, а именно открытие феномена «я-в-мире» как нахождение на границе феноменального опыта, постоянное «переключение» нашего присутствия в феномены бытия как бытия и возврат к себе.

Такое полное экзистенциальное истолкование сознания (субъективности) означает открытие ее *временности*. Субъективность и есть время; измерение нашего бытия есть само разворачивание моего сознательного опыта – в модусе *In-der-Welt-sein*, т.е. в погруженности в «вещи» мира, или в модусе *cogito* – возврате к сознанию себя. Время как разворачивающаяся направленность (интенциональность) и есть чистая трансцендентальность, т.е. само движение осуществления, разворачивания сознания как бытийствующего феномена смысловой реальности. Субъективность как бытие есть экстаз, т.е. само время. Однако суть времени не в том, чтобы быть просто действительным временем, или временем, которое течет; суть времени в том, чтобы быть знающим о себе, т.е. несущим в себе свою возможность. Иначе говоря, временность субъективности в этом случае не носит анонимного характера; мы открыли субъективность как живую субъективность, а вместе с тем – и время как *мое* время. Сознание есть постоянное удержание на границе феноменального опыта, время есть сама воля к бытию, т.е. энергия становления сознания и его удержания. А поскольку, как было показано выше, для этого потребовалось экзистенциальное обращение сознания как моего сознания, то и время раскрывается как *мое* время. Раскрытие настоящего будущему представляет

¹⁴ Впервые такое экзистенциальное обращение сознания обнаружено в трансцендентальной апперцепции Канта (п.16 КЧР), однако там оно получает исключительно гносеологическую трактовку.

собой архетип отношения себя к себе, или *мою* самость. Поэтому время и есть самость, раскрывающаяся – либо в феномене самосознания «я есмь», либо в открытии феноменов бытия (при нейтрализации *моего* сознания). Можно тавтологически утверждать, что время и есть субъект субъективности. обнаружение времени как самости субъективности, как его живой воли есть открытие *спонтанности* самого феномена моего бытия. «Спонтанность - ... вот точное значение времени и точное значение субъективности»¹⁵. При этом нужно понять, что мы временны не потому, что мы спонтанны, наоборот, время и есть основание нашей спонтанности, способность к выходу за пределы наличной субъективности. Живая воля проявляет себя как *моя* воля.

В-четвертых, именно такое понимание сущности субъективности как живого бытия обнаруживает главную проблему феноменологической онтологии сознания. Если наша спонтанность и есть наша временность, если наш экстаз и есть проявление живой воли, если сознание и есть бытие, то встает вопрос о *нашей* свободе¹⁶. Дело в том, что здесь обнаруживается, что сознание как объективное явление, как объективная спонтанность обладает самопричинением, независимостью от внешнего бытия. Начинает мыслить, т.е. быть как мыслящее существо, не абстрактное мышление, не чистое и абсолютное «Я», не загадочный гносеологический субъект, а *конечный* человек в *конкретной* жизненной ситуации. Необходимо понять, что допредикативное *cogito* разворачивается как самосознающее сознание. Феноменологическая редукция, онтологическое истолкование сознания, экзистенциальное обращение сознания – это не только познавательные процедуры для выявления особенностей сознания *вообще*, это, прежде всего, проявления самого *нашего* сознания. В самом деле, если воля – это мотивированная самим нашим мышлением, трансцендирующая сила, то дело заключается в самой решимости к разумному существованию. Сам акт решимости есть, как мы видели, акт жизни, есть проявление нашей изначальной спонтанности, осуществление сознания как со-знания. Поэтому, хотя проблема понимания спонтанности сознания и выступает как гносеологическая задача, сама по себе она есть живое действие нашей субъективности. Это означает, что прежде, чем мной может быть поставлен вопрос о сознании и его законах, о смысле и описании смысловой реализации и т.п., словом, прежде, чем может быть осуществлена гносеологическая постановка вопроса, сознание уже должно осуществиться в мире, при чем как *мое* сознание. Мы должны живым движением осуществиться в мире. *Бытие-в-мире как решимость быть, как бытийственное долженствование, как бытийная задача*¹⁷. Мы не спекулятивным, а действительным путем «восстанавливаем» себя как живое присутствие на границе феноменального мира. В этом смысле, оказывается, что сама задача – обнаружения себя как бытийствующего субъекта - несет с собой свое решение. Суть дела не в том, чтобы познавать, а в том, чтобы быть, существовать в качестве разумного существа. Вопрос о субъективности, поэтому, не вопрос о составе наших познавательных способностей, но вопрос о том, что значит - быть субъектом своего бытия. Для классической гносеологии стоит вопрос –

¹⁵ Мерло-Понти М. Там же. С. 540.

¹⁶ См.: Мерло-Понти М. Там же, С. 548-575. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., Республика, 2000. С. 445-560.

¹⁷ Одним из вариантов решения этой экзистенциальной задачи является вообще вся философия Мамардашвили М.К., которая выступает как *экзистенциальная гносеология*.

как мыслить бытие? Для современной философии вопрос заключается в том, чтобы действительно быть.

III.

Таким образом, завершая это исследование, можно сказать, что сущность феноменологической онтологии сознания в отличие от классической гносеологии заключается не в том, что она дает иную трактовку сознания – широко понимаемую человеческую субъективность против узкой сферы рассудочного сознания. Дело не в том, что в первом случае исследование сосредотачивается на самих феноменах сознания и самом акте его осуществления, то во втором – на его формальных функциях (механизмах). На самом деле это говорит только о том, что классическая гносеология и феноменологическая онтология сознания с этой точки зрения *взаимодополнительны*. Суть дела в том, что феноменологическая онтология сознания открывает временность и спонтанность сознания именно как проблему практического разума, т.е. как *экзистенциальную* проблему. В таком случае оказывается, что не теоретический разум должен обосновывать его практическое применение, но, наоборот, практикование бытия в качестве живого субъекта является условием познания. Это есть не только переворачивание самой проблематики сознания – от чисто познавательной трактовки сознания к практической позиции по отношению к нему, к практикованию себя в качестве разумного субъекта. Требование «восстановление» практического смысла выхода в мир является также важнейшей практической и безусловной *предпосылкой* гносеологии. Только в этом случае возможно, во-первых, действительное исследование феномена субъективности во всей его полноте, а, во-вторых, формирования новой эпистемы сознания – языка и способов описания сознания - как условия обоснования современной науки, т.е. решения чисто позитивных задач. Однако, это тема специального исследования.